

„KEIN ZWANG IN DER RELIGION!“
ZUM VERSTÄNDNIS VON SURE 2, 256 MIT EINEM BEISPIEL AUS EINEM
INDONESISCHEN KORANKOMMENTAR

von Thomas Mooren

Die Aussage des 256. Verses der Sure „al-baġara“ (die Kuh): „Kein Zwang in der Religion!“¹ ist, inmitten von „Re-Islamisierung, Fundamentalismuskonstruktion und den politischen Ereignissen im Nahen und Mittleren Osten, erneut hochaktuell. Ziel der folgenden Ausführungen ist es zu zeigen, wie das Thema Abwesenheit von Zwang in Sachen Religion, wie es Sure 2, 256 ausdrückt, verstanden werden kann. Diese Ausführungen werden dann ergänzt durch einen zeitgenössischen Kommentar zu 2, 256 aus der Feder des bedeutenden und populären indonesischen Muslims HAJJI ABDULMALIK KARIM AMRULLAH, bekannt unter der Abkürzung „HAMKA“.

1. Grundsätzliches zu Gewalt und Krieg im Islam im Horizont von Sure 2, 256

Bevor wir uns Sure 2, 256 direkt zuwenden, sind vielleicht einige allgemeine Erläuterungen zum Thema Gewalt im Islam angebracht.² Die allgemeine Ansicht zu diesem Problemkreis faßt S. RAEDER so zusammen: „Nach gängiger Meinung ist Mohammed Stifter einer Weltreligion, die sich mit Feuer und Schwert ausgebreitet hat“,³ fährt jedoch fort: „Beides ist unzutreffend. Mohammed dachte noch nicht daran, eine Weltreligion zu gründen, und der Islam hat sich, wenigstens als *Religion*, nicht mit Feuer und Schwert ausgebreitet.“⁴

Dies geht in die Richtung derer, die wie M. RODINSON der Meinung sind, die Annahme des Islams sei eine *Begleiterscheinung* der Eroberungskriege, im Rahmen der Integration kleiner Gesellschaften in globale, gewesen;⁵ und nach J. WELLHAUSEN u. a. sollte man besser von einem weltlich-arabischen, als von einem islamischen Großreich sprechen,⁶ was besonders auch daraus hervorgeht, daß „die Muslime im ersten Jahrhundert ihrer Eroberungszüge den Unterworfenen sogar verboten, die arabische Sprache und die islamische Religion anzunehmen“.⁷

Die berühmte islamische Aufteilung der Welt in die zwei Zonen: *dār as-salām*, Zone des Friedens (des Islams also) und *dār al-ġarb*, Zone des Krieges, zielte demnach primär auf die Unterwerfung unter die *staatliche* Herrschaft des Islam ab, nicht auf die Annahme des Islams als *Religion* – mit einer wichtigen Einschränkung allerdings: es mußte sich bei den Neu-Unterworfenen um sogenannte „Schriftbesitzer“ handeln, „Leute des Buches“ (*ahl al-kitāb*), vorab Juden und Christen (anfänglich auch noch Sabier und Zoroastrier). Sie konnten als „*dhimmis*“, Schutzbefohlene, unter Zahlung einer Sondersteuer ihre Religion beibehalten. Ihnen wurde sogar eine eigene innere Verwaltung zugestanden.

Sie waren jedoch häufig verpflichtet, sich im Äußeren von den Muslims zu unterscheiden: z. B. buntes Stück Stoff auf der Schulter, farbiger Gürtel;

ferner Reitverbot und Verbot Waffen zu tragen, sowie die Auflage keine Häuser zu bauen, die höher waren als die der muslimischen Nachbarn. Bis zur Revolution unter den Jungtürken (1908) im Osmanischen Reich z. B., wurde ein dhimmi ferner nicht zum Militärdienst zugelassen,⁸ sein Grund und Boden ging an die islamische Gemeinde, konnte jedoch über die Zahlung eines Zinses weiterverwaltet werden. Ein dhimmi durfte in allen arabischen Ländern wohnen, ausgenommen die arabische Halbinsel.⁹

Eine andere Frage ist es allerdings, wieweit Schriftbesitzer, einzeln oder in Gruppen, dem ökonomisch-sozialen Druck der Umwelt standhalten konnten. Besonders prekär war in dieser Hinsicht die Stellung der Intellektuellen, speziell in exponierter Stellung in Verwaltung und Forschung, deren Lebensunterhalt direkt von den neuen Machthabern abhängig war.

Was die (zunächst altarabischen) „Heiden“ anging, so gab es ihnen gegenüber kein Pardon:

(Damals) als dein Herr den Engeln eingab: Ich bin mit euch. Festigt diejenigen, die gläubig sind! Ich werde denjenigen, die ungläubig sind, Schrecken einjagen. Haut (ihnen mit dem Schwert) auf den Nacken und schlagt zu auf jeden Finger von ihnen! (Sure 8, 12)

Ferner:

Wenn ihr (auf einem Feldzug) mit den Ungläubigen zusammentrefft, dann haut (ihnen mit dem Schwert) auf den Nacken! Wenn ihr sie schließlich vollständig niedergekämpft habt, dann legt (sie) in Fesseln, (um sie) später entweder auf dem Gnadenweg oder gegen Lösegeld (freizugeben)! (Haut mit dem Schwert drein) bis der Krieg (euch) von seinen Lasten befreit . . .! Dies (ist der Wortlaut der Offenbarung). Wenn Gott wollte, würde er sich (selber) gegen sie helfen. Aber er möchte (nicht unmittelbar eingreifen, vielmehr) die einen von euch (die gläubig sind) durch die anderen (die ungläubig sind) auf die Probe stellen. Und denen, die um Gottes willen . . . getötet werden (Variante: kämpfen), wird er ihre Werke nicht fehlgehen lassen . . . Er wird sie rechtleiten, alles für sie in Ordnung bringen und sie ins Paradies eingehen lassen, das er ihnen zu erkennen gegeben hat. (Sure 47, 4–6)¹⁰

So stellt R. PARET denn auch summarisch fest: „Die ‚Heiden‘ (mushrikûn) wurden sehr wohl zur Annahme des Islam gezwungen, es sei denn sie zogen es vor, sich tötungsbereit zu lassen.“¹¹ Hier kann sich also ohne Hemmung der djihâd, der heilige Krieg, austoben.

Sicher, man kann geltend machen, daß der Korankontext für den djihâd vornehmlich defensiv ist, wie auch Sure 8, 13 zeigt: „Das (wird ihre Strafe) dafür (sein), daß sie gegen Gott und seinen Gesandten Opposition getrieben haben . . . Wenn jemand gegen Gott und seinen Gesandten Opposition treibt . . . (muß er dafür büßen).“¹² Ferner ist es keineswegs so, daß der Begriff djihâd von Anfang an auf bestimmte, nämlich kriegerische Unternehmen eingegrenzt ist, sondern jede Art von geistiger, besonders auch asketischer *Anstrengung* meint,¹³ bis hin zur modernen „Produktionsschlacht“ im Kampf gegen Unterentwicklung (Tunesien u. a.).¹⁴

Dennoch: es bleibt – da vom Propheten selbst nun einmal nicht verschmäht – bei der grundsätzlichen Legitimität von Gewalt, und (was noch wichtiger ist) Gewalt in Sachen Religion bleibt – im Lichte der immer noch vorherrschenden Auffassung von der Verbalinspiration des Korans und seiner legalistischen Inanspruchnahme durch die Rechtsexperten und die Mächtigen, gekoppelt auch mit der Idee der Einheit von Religion und Staat – prinzipiell auch in Zukunft legitimierbar.¹⁵

Es überrascht daher nicht, wenn schließlich R. PARET in Bezug auf Sure 2, 256 (Kein Zwang in der Religion!) zu dem Schluß kommt, es handle sich hier eher um einen Ausdruck der *Resignation* als der Toleranz.¹⁶ Selbst wenn sich für die Auslegung, man *dürfe* in Sachen Religion keinen Zwang ausüben, „manches anführen“ läßt,¹⁷ so war doch wohl ursprünglich gemeint, „daß man auf niemand (durch bloße Verkündigung der religiösen Wahrheit) einen solchen Zwang ausüben könne“.¹⁸ Zur Stützung seiner Ansicht führt PARET Sure 10, 99f und 12, 103 an:

Wenn dein Herr wollte, würden die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig werden . . . Willst nun du die Menschen dazu zwingen, daß sie glauben . . .? Niemand darf gläubig werden, außer mit der Erlaubnis Gottes. Und er legt die Unreinheit . . . auf diejenigen, die keinen Verstand haben (und daher verstockt bleiben). (10, 99f)

Und:

Die meisten Menschen sind nicht gläubig, du magst noch so sehr darauf aus sein. (12, 103)

Wir hätten es also mit dem auch aus der Bibel bekannten Motiv der Verstocktheit, der Ohren, die hören und doch nicht hören, etc. zu tun, und zwar weil es so Gottes Wille ist (cf. Jes 6, 9f; Mt 13, 14/5). Der klassische Korankommentar, z. B. vom Schlage eines ZAMAKHSHARI († 1144), läßt es sich allerdings nicht nehmen, hier eine, wenn man so will, mehr optimistische Note herauszuhören, und zwar die Ermöglichung der Wahlfreiheit:

Es gibt keinen Zwang (ikrâh) in der Religion: d. h. Gott erlaubt keinen Glauben (Zum-Glauben-Kommen) durch Druck/Zwang (idjbar) und Restriktion (kaşr), sondern durch Erstarkung (tamkîn) und freie Wahl (ikhtiyâr). Deswegen hat er gesagt . . . (folgt Sure 10, 99). D. h. wenn er gewollt hätte, so hätte er sie gezwungen zu glauben; jedoch: das tat er nicht. Statt dessen gründete er den Glauben auf die Wahlfreiheit.¹⁹

„Wahlfreiheit“ setzt jedoch die Aktivität der menschlichen „ratio“ voraus und der Hinweis auf die diskursiv-diskriminatorische Fähigkeit des Menschen scheint, wenn man den weiteren Verlauf von 2, 256 ins Auge faßt, auch tatsächlich angebracht zu sein, denn es heißt jetzt:

Der rechte Weg (des Glaubens) ist (durch die Verkündigung des Islam) klar geworden (so daß er sich) vor der Verirrung (des heidnischen Unglaubens) deutlich abhebt). (2, 256)

Und so kommentiert ZAMAKHSHARI: „Der Glaube unterscheidet sich vom Unglauben durch klare Hinweise.“²⁰ R. PARET seinerseits denkt sich, in ähnlicher Weise, folgende Brücke zwischen dem Beginn des Verses 256 (der Abwesenheit von Zwang) und dem darauffolgenden „klar gewordenen“ Weg

des Glaubens: „Da der einzelne nicht von außen her zur wahren Einsicht gezwungen werden kann, muß er schon selber den Weg dazu finden. Und das sollte ihm eigentlich nicht schwerfallen, [denn . . .].“²¹

Schließlich, nachdem so, durch den Hinweis auf die Vernunft, ein möglicher Ausweg aus der Resignation gefunden zu sein scheint, endet der Vers dann mit dem klaren Trostwort:

Wer nun an die Götzen *nicht* glaubt, der hält sich (damit) an der festesten Handhabe, bei der es kein Reißen gibt. Und Gott hört und weiß (alles).²²

Was wird jedoch aus dem Versuch, Sure 2, 256 als Ermahnung zur Toleranz zu lesen, eine „längst üblich gewordene Deutung“²³ R. PARET selbst meint, man solle sie „nicht einfach über Bord . . . werfen. Das Bekenntnis zur religiösen Toleranz ist in der heutigen Welt des Islam sehr wohl am Platz. Und wie könnte man es knapper formulieren als eben mit dem prägnanten arabischen Spruch *lâ ikrâha fi d-dîni*“²⁴

Wir sind, angesichts mancher jüngsten Entwicklungen im Islam – oder besser unter dem Deckmantel des Islam²⁵ vielleicht etwas weniger geneigt, PARETS Äußerungen aus dem Jahre 1969 zuzustimmen. Doch gibt es auch Ansätze, die zeigen, daß Vers 256 als Aufruf zur Toleranz noch nicht verstummt ist, vielmehr in der Lage ist, immer wieder neu Kräfte für die Abwesenheit von Zwang in Sachen Religion zu mobilisieren.²⁶

2. „*Tidak ada paksaan dalam agama*“: Hamka und Sure 2, 256

Wenden wir uns nun dem Indonesier HAJJI ABDULMALIK KARIM AMRULLAH (= HAMKA) und seinem Kommentar zu 2, 256 zu. Doch zunächst einige Daten zur Person selbst.

HAMKA wurde 1908 in Minangkabau, Mittel-Sumatra, geboren. Seine Grundausbildung erhielt er in Koranschulen. 1927 ging er auf Pilgerfahrt nach Mekka. Er war dann in der 1912 in Yogyakarta von K. H. AHMAD DAHLAN ins Leben gerufenen Reformbewegung „Muhammadyya“ aktiv, sowie als Herausgeber einer muslimischen Wochenzeitschrift und Autor islamischer Lehrbücher und Romane. Zur Zeit der japanischen Besatzung, 1942–1945, war er Ratgeber der japanischen Wehrmacht in Islamfragen. 1945–1949 beteiligte er sich in Mittelsumatra am Freiheitskampf der Nationalen Verteidigungsfront. Er wirkte dann als Professor und erhielt 1959 die Ehrendoktorwürde der Kairoer Al-Azhar-Universität. Unter SOEKARNO war er wiederholte Male im Gefängnis, wo er u. a. das Werk *Wie der Islam nach Indonesien kam* schrieb.²⁷ Zugänglich ist von HAMKA in deutscher Sprache außerdem „Das Verhältnis zwischen Religion und Staat im Islam“²⁸ wo wir u. a. lesen:

. . . der Islam [kann] eine Theorie der Trennung von Religion und Staat nicht akzeptieren. Der Staat ist nämlich nach Ansicht des Islams nichts anderes als ein Werkzeug zur Realisierung des Gesetzes der Wahrheit und der Gerechtigkeit für das Volk. Und absolute Wahrheit und Gerechtigkeit kommen von Allah . . . Deshalb ist im Islam die Organisation des Staates ein Zweig der Religion.²⁹

Als Grundlage für die folgenden Ausführungen zu 2, 256 dient HAMKAS Korankommentar *Tafsir al-Azhar*, Bd. III, Jakarta 1968 (P. T. Pembimbing Masa).³⁰

HAMKA stellt zunächst einmal einen Zusammenhang her zwischen Vers 256 und dem vorhergehenden, genannt „Vom Thron“, der folgende fundamentale Aussage über Gott macht:

Gott (ist einer allein). Es gibt keinen Gott außer ihm. (Er ist) der Lebendige und Beständige. Ihn überkommt weder Ermüdung noch Schlaf. Ihm gehört (alles), was im Himmel und auf der Erde ist. Wer (von den himmlischen Wesen) könnte – außer mit seiner Erlaubnis – (am jüngsten Tag) bei ihm Fürsprache einlegen? Er weiß, was vor und was hinter ihnen liegt. Sie aber wissen nichts davon – außer was er will. Sein Thron reicht weit über Himmel und Erde. Und es fällt ihm nicht schwer, sie (vor Schaden) zu bewahren. Er ist der Erhabene und Gewaltige.

Zu Recht stellt HAMKA fest, daß hier der Kern des Islam, die Einheitslehre (arabisch: *tawhîd*), dargestellt wird, anders: das Gottesbild in seiner Gesamtheit (*Ketuhanan seluruhnya*). Diese Feststellung überrascht nicht. Interessant jedoch ist, daß HAMKA dieses Gottesbild von Vers 255 unmittelbar mit der „*fiṭra*“ in Zusammenhang bringt (cf. T 26), d. h. den islamischen Monotheismus fest in der Urschöpfung, der Schöpfung des ersten Tages, so wie sie aus Gottes Hand unmittelbar hervorgegangen ist, festmacht.

Neu ist dieses theologische Verfahren keineswegs.³¹ Jedoch, da es in bezug auf 2, 255 in Erinnerung gebracht wird, erlaubt es unserem Autor, die Aussage von 2, 256 in ein ganz spezifisches Licht zu stellen. „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ wird weder als Ausdruck tiefer Resignation (s. R. PARET) verstanden, noch als Proklamation von Toleranz, sondern als quasi *naturgesetzliche* Aussage, nämlich daß man keinen zur Religion (gemeint ist natürlich der Monotheismus) zwingen kann oder besser *braucht*, da diese monotheistische Religion ja des Menschen von Gott geschaffener *Naturzustand* ist.³²

Deswegen, wenn jemandes Herz aufrecht und rein ist, nicht beeinflusst von Autoritätsglauben den Ahnen gegenüber oder durch von Religionsanhängern ausgeübten Zwang, öffnet sich der Mensch ganz von selbst dem Inhalt des Verses vom Thron (*dengan sendirinya orang akan menerima keterampilan dari Ayatul-Kursi itu*). Deswegen wird in Vers 256 auch erklärt, daß zwischen dem rechten Weg, der klugen und weisen Straße und der, die in die Irre führt, ein deutlich (sichtbarer) Unterschied besteht. Daher (auch) braucht keiner mehr gezwungen zu werden (*Sehingga tidak perlu dipaksakan lagi*). (T 26)

Man könnte hier auch Sure 7, 172/3, den Pakt Gottes mit der Menschheit, in dem Gott sich (noch vor Antritt ihrer geschichtlichen Erdenexistenz) des rechten (monotheistischen) Glaubens aller Adamskinder versicherte, ins Feld führen.³³ Jedenfalls führt HAMKA weiter aus, daß die Grundanlage des Menschen (*asal orang*) schon einmal (in der von Sure 7 gemeinten Episode?) den Götzendienst habe von sich weisen wollen, um nur an Gott zu glauben; wiederum, weil die Wahrheit sich schlicht aufdrängte und kein Zwang nötig

war (dengan tidak usah dipaksakan). (Cf. T 26/7) Denn: „was den Menschen zwingt, einer Behauptung zuzustimmen, obwohl diese Behauptung nicht wahr ist, ist selbst nichts anderes als ein Götze (tāghūt).“ (T 27)⁸⁴

Nach diesen grundsätzlichen Erörterungen geht HAMKA zu den „asbāb an-nuzūl“, der Analyse der Umstände, unter denen ein Koranvers „herabgestiegen“, also inspiriert worden ist, über. Er verweist nach der traditionellen Aufzählung der Namen derer, die die hierzu relevanten Geschichten garantieren sollen, auf die Praxis mancher Medinenser – zu einer Zeit, da sie den Islam noch nicht kannten –, ihre Söhne zur Erziehung jüdischer Familien anzuvertrauen (man glaubte, Juden besäßen einen höheren kulturellen Standard); mit dem Ergebnis, daß manche Jugendliche Juden wurden. Als es dann in Medina zum Bruch MUHAMMADS mit den Juden kam und die Ausweisung bzw. Eliminierung der Juden anstand, kam es zu unvermeidlichen Konfliktsituationen zwischen jetzt zum Islam übergetretenen Vätern und ihren noch von früher her (dem Glauben nach) jüdischen Kindern.

Einer dieser Väter soll nun mit Blick auf seinem dem Judentum anhängenden Sohn zum Propheten gesagt haben: „Ein Teil von mir selbst, o Prophet, wird zur Hölle fahren.“⁸⁵ Daraufhin antwortete der Prophet: „Kein Zwang in der Religion!“ (Tidak ada paksaan dalam agama). Schon zum Judentum übergetretene Kinder dürfen nicht zum Islam gezwungen werden. (Cf. T 27) Nach IBN ʿABBĀS soll der Prophet lediglich gefordert haben, diesen Kindern die Freiheit der Wahl zu lassen (anak-anak itu disuruh memilih), beim Judentum zu bleiben, oder die (neue) Religion ihrer Väter zu ergreifen. Die Kinder entschieden sich dann auch in beiden Richtungen.

Zwang durfte nicht ausgeübt werden, weil eben, wie 256 weiter ausführt, der richtige und der falsche Weg deutlich voneinander abgehoben, gewissermaßen als echte Alternative, sichtbar waren. Was hier auf den Plan tritt, ist lediglich der Vernunftgebrauch des Menschen (orang boleh mempergunakan ʿaḳalnya), und kraft seines Denkens (fikiran) kann der Mensch jene feste „Handhabe, bei der es kein Reißen gibt“ (Vers 256), erlangen. (Cf. T 27) An dieser Stelle des Verses angekommen holt HAMKAS Kommentar zu folgender Überlegung aus:

Der Islam gibt dem Menschen die Gelegenheit, seinen klaren Verstand (fikiran yang murni) (als) Mittel zur Wahrheitssuche zu gebrauchen. Die Grundanlage des Menschen ist (mehr) darauf aus, sich zu befreien, als schlichtweg „hinterherzumarschieren“ und sich vom Trieb-Leben beeinflussen (zu lassen). Wenn der Kern der Wahrheit dann gefunden ist, muß der Glaube an Gott den Herrn unstreitig aufkeimen (timbul); wenn dann der Glaube an Gott, den Einzigen, aufgekeimt ist, dann muß jeder andersgertete Einfluß, der Einfluß jeder Attacke auf (die den Eingottglauben schützende) Grenze, verschwinden. Ein so gertetes Umfeld jedoch kann nicht unter Zwang (gedeihen), sondern muß aus der Erkenntnis selbst (keinsyafan) aufkeimen. Und Gott hört und weiß (alles). (Ende von Vers 256) Weil das Flehen von Ihm gehört wird, bittet sein Diener um Weisung; weil von Ihm gekannt, strengt sich sein Diener an, die Wahrheit zu suchen. (T 27/8)

Aufs Ganze gesehen herrscht also bei HAMKA eine Art Vernunftoptimismus vor. Zwang ist nicht nötig, denn stellt man Urschöpfung (fitra) und die gesunde Grundanlage der menschlichen Vernunft in Rechnung, so muß der Mensch „notgedrungen“ bei der Wahrheit des Islam ankommen (dia pasti akan sampai kepada Islam). (Cf. T 28) Sicher, Sure 2, 256 ist eine einzige Herausforderung an die Menschheit (suatu tantangan kepada manusia), aber eine, die kein Muslim zu fürchten braucht, „weil der Islam wahr ist (karena Islam adalah benar)“. (T 28) Mögen die Menschen als Einzelwesen kommen und gehen, sterben und geboren werden – des Menschen *Denken* nimmt unbeirrt seine Bahn, die Wertschätzung der Religion wird ununterbrochen fortbestehen, und nicht Zwang, sondern Freiheit des Denkens in der Wahl ihrer Überzeugungen (kebebasan berfikir dalam memilih keyakinan) ist das Ziel einer Menschheit, die endlich den Fortschritt erreicht hat. (Cf. T 28)

Sure 2, 256 ist also eine feste Grundlage für den Islam. Und dennoch, so HAMKA weiter, behaupten die Feinde des Islam, wobei sie ihre Argumentation sogar noch wissenschaftlich nennen, der Islam habe sich mit dem Schwert ausgebreitet, habe den Menschen zum Muslimwerden gezwungen. Dieses sogenannte (wissenschaftlich abgesicherte) „Wissen“ in bezug auf die muslimische Missionsmethode sei manchmal sogar zwangsweise verbreitet worden, besonders in den unter Kolonialherrschaft stehenden islamischen Ländern. Man zwang die Menschen zur Annahme dieser „Theorie“, ohne ihnen die Möglichkeit eines objektiven Vergleichs zu gewähren. (Cf. T 28)

Wie jedoch kommt man zu einer wirklich wissenschaftlichen Theorie? Durch Erforschung der Quellen! Und was, so unser Autor, sind die Quellen des Islams, wenn nicht der Koran und die Tradition (sunna) des Propheten? „Dieser Vers, al-baqara 256, ist diese Quelle, d. h. (hier) macht der Islam klar, daß es in Sachen Religion keinen Zwang geben darf.“ (T 28)

Auch die Praxis des Propheten selbst macht dies deutlich. Noch einmal kommt HAMKA auf die Geschichte der jüdisch gewordenen Kinder zurück, verteidigt aber auch das Vorgehen des Propheten dem jüdischen Stamm der Banû Nadhîr gegenüber. Diese seien verjagt worden, da sie gegen den Propheten ein Komplott geschmiedet hätten, um ihn zu töten, obwohl – und diese Anschlußbemerkung ist interessant – MUHAMMAD „zu dieser Zeit schon die beherrschende Stellung (telah berkuasa) in der medinensischen Gesellschaft innegehabt (habe)“. (T 28)³⁶ Kurz, bei den Banû Nadhîr handelte es sich um ein politisches, nicht um ein religiöses Problem. (Cf. T 28)³⁷

Nach den Darlegungen des Verhältnisses MUHAMMADS zu den Juden greift unser Autor die Frage nach den mekkanischen, bzw. überhaupt arabischen „Heiden“ (mushrikûn) auf. Die Grundthese lautet, auch hier sei kein Zwang ausgeübt worden (pun bukanlah paksaan agama). (Cf. T 28/9) MUHAMMAD, Opfer von Zurückweisung und Verfolgung, wurde zur Hidjra nach Medina gezwungen. Wichtig ist es nach HAMKA, bei all dem (auch den nachfolgenden Schlachten von Badr, Uḥud etc.) die generelle verwandtschaftliche Verflechtung aller Beteiligten zu sehen, so daß der Kampf zwischen alt und neu in Sachen Religion als ein „Kampf um die Führung zwischen Menschen, die verwandt waren (perebutan pimpinan diantara orang berkeluarga)“ (T 29), als

eine Art Familienzwist, oder – etwas spitz formuliert – als ein riesiges religiöses mekkanisches „Dallas“ gelesen werden kann, und zwar mehr „Dallas“ als Religion.³⁸

Wissenschaftlicher Forschung zufolge soll ferner der eigentlich religiöse Streitpunkt zwischen MUḤAMMAD und dem „heidnischen“ Arabien weniger die Einführung einer *neuen* Religion gewesen sein, als vielmehr die Reinigung einer, von Abraham den Arabern vermachten, *uralten*. Die Mekkaner hatten schon Kenntnis von und anerkannten Abrahams Nachkomme (gemeint ist wohl Ismael), die Ka^cba als (religiöses) Zentrum der Einigung, die jährlich stattfindende große und kleine Wallfahrt (Ḥad^j und ^cUmra). Allerdings „verunreinigten“ sie (kotori) die vom Propheten ABRAHAM einst vermittelten Grundlehren mit ihrem Götzendienst. Deswegen gilt, daß der Prophet MUḤAMMAD den „Heiden“ „nicht mittels Krieg den *Islam* aufzwang, sondern (sie vielmehr zwang), die Ka^cba von den Götzen zu reinigen und zur reinen Lehre Abrahams zurückzukehren (kembali kepada ajaran Ibrahim yang murni)“ (T 29). Die Sache liegt hier also nach HAMKA ähnlich wie bei der Ur-Religion überhaupt: die „Heiden“ werden zu nichts Neuem oder Widernatürlichem gezwungen, sondern lediglich an ihre wahre Identität zurückverwiesen.³⁹

Nachdem dies klargestellt ist, läßt es sich HAMKA nicht nehmen, auf den Fall zweier Christen hinzuweisen, die sich zur Zeit des mekkanischen Wirkens des Propheten zum Islam bekehrt haben sollen, und zwar freiwillig und aus eigenem Antrieb, „nicht durch das Schwert gezwungen“ (T 29). Ebenso aus freien Stücken (sukarelanya sendiri memeluk Islam) soll sich ein schon lange in Mekka wohnender Byzantiner (bangsa Romawi), SHUHAIB mit Namen, dem Islam zugewandt haben. Weiter: als der Prophet einmal nach Ṭā'if ging, traf er, nachdem er von den dortigen Bewohnern mit Steinen beworfen und blutig geschlagen worden war, in der Mitte des Weges, einen jungen Christen aus Ninive, ^cADAS mit Namen, ein Sklave. Dieser nahm den Islam an. Ebenso bekehrte sich der berühmte Perser SALMĀN,⁴⁰ nachdem er erst Christ geworden war, schließlich zum Islam. Alle diese friedlich-freiwilligen Bekehrungen erfolgten außerdem – auf diese Feststellung legt HAMKA wert – lange noch bevor dem Propheten der Vers über die „Religionsfreiheit“ eingegeben wurde (Cf. T 29), was wohl bedeuten soll, daß der Prophet auch ohne eine direkte göttliche Weisung gewissermaßen von Natur aus dem Zwang in Sachen Religion abhold war.

Nach der Analyse des Verhaltens des Propheten wendet sich HAMKA der weiteren *Geschichte* des Islam zu. Ziel ist es auch hier zu zeigen, daß das Prinzip von 2, 256 selbst nach MUḤAMMADS Tod respektiert wurde. So besaß der Kalif ^cUMAR eine alte christliche Dienerin, die sehr geliebt wurde und quasi zur Familie gehörte. An dieser Wertschätzung änderte sich nicht das Geringste, als die alte Dienerin ^cUMARS Einladung, zum Islam überzutreten, entschieden ablehnte. Ebenso erging es einem Diener ^cUMARS, ZANBAḲ mit Namen, der byzantinischer Abstammung war. Die Einladung, Muslim zu werden, war an ihn ergangen, um ihm die Möglichkeit zu geben, einen höheren Posten (jabatan yang lebih tinggi) im Dienst des Kalifen zu erhalten.

ZANBAK lehnte ab und „nichts“ passierte, veränderte sich (itupun tidak menjadi apa), d. h. er fiel nicht in Ungnade. (Cf. T 29/30)⁴¹

Nach diesen zwei Einzelfällen holt HAMKA weit aus: der lebende Beweis für die Durchführung des in 2, 256 proklamierten Prinzips seien die christlichen Minoritäten in Palästina, Syrien, Irak und Ägypten, sowie die jüdischen Minderheiten im Yemen und in Afghanistan. Der Islam habe ihnen allen 14 Jahrhunderte lang seinen Schutzschild geboten, wohingegen die *Muslime* aus Spanien vertrieben worden seien, bzw. der verbliebene Rest gewaltsam zur Annahme des Christentums gezwungen worden sei. Jahrzehnte noch hätten muslimische Eltern heimlich versucht, ihre Kinder im Glauben zu erziehen, seien aber umgebracht worden, wenn sie dabei ertappt wurden. (Cf. T 30)⁴²

HAMKA ist sich allerdings der Tatsache bewußt, daß das 14 Jahrhunderte alte Schutzschildargument eine schwache Stelle hat: Voraussetzung für das friedliche Leben unter dem Schutz des Islam (*hidup damai dalam perlindungan kekuasaan Islam*) war nämlich der Krieg, bzw. die Niederlage. Wie vereinbart sich aber Krieg überhaupt mit Sure 2, 256?

Zur Beantwortung dieser Frage (Cf. T 30) weist unser Autor darauf hin, daß kein islamisches Heer ein anderes Land mit Krieg überziehen durfte, ohne daß vorher über Brief oder Boten folgendes, aus drei Punkten bestehende Ultimatum (oder „Memorandum“, *peringatan*), übermittelt wurde:

1. Einladung, den Islam anzunehmen. In einem solchen Fall wird totale „religiöse Verbrüderung“ (*persaudaraan seagama*) zugesichert, was u. a. bedeutet: gleicher Rang, gleiche Position; es gibt keine Unterdrücker und keine Unterdrückten; gleiches Recht und gleiche Pflichten (*hak sama dan kewajiban sama*).

2. Im Falle einer Nicht-Akzeptanz des Islams wird die Möglichkeit des Bekenntnisses zu einer „alten Religion“ (*agama yang lama*) eingeräumt.⁴³ In diesem Fall verpflichtet sich der Islam, vorausgesetzt die Kopfsteuer (*djizya*) wird bezahlt, zur Gewährung seines Schutzes.

3. Sollte weder die erste, noch die zweite Bedingung erfüllt werden, liegt ein *casus belli* vor. Kommt es dann zum Krieg, gilt das Kriegsrecht. Die Länder werden unterworfen, qua Territorium, aber Zwang, den Islam zu übernehmen, wird nicht ausgeübt.⁴⁴

In HAMKAS Augen ist die Praxis des Drei-Punkte-Ulimatums ein so schlagender Beweis gegen die These, der Islam habe sich mit Feuer und Schwert verbreitet, daß er nur noch in betonter Ungläubigkeit die Frage stellen kann, ob etwa die erste der drei Bedingungen der Anlaß für die in diesem Punkte falsche Meinung sei, wobei er sofort hinzufügt: „obgleich (doch) die zweite Einladung, nämlich Steuern zu zahlen, für sie (d. h. die Betroffenen) weit offen steht (*terbuka lebar buat mereka*)“ (T. 30).

Und wiederum läßt HAMKA zur Erhärtung seiner These historische Beispiele folgen. So seien unter den Kalifen ABÜ BAKR, ʿUMAR und den großen islamischen Kriegshelden wie KHĀLID B. AL-WALĪD etc. häufig Belagerungen christlicher Dörfer gestoppt worden, sobald diese sich bereit erklärten, die Steuer zu zahlen. Die Position ihrer Führer oder Vorsteher sei nicht angetastet worden. Der christliche Bischof von Palästina habe den Kalifen ʿUMAR

gebeten, in Person die Unterwerfung der Christen entgegenzunehmen. Und ^cUMAR sei auch gekommen. Das dann den Christen gegebene Schutzversprechen dauere nun schon 14 Jahrhunderte. Nicht ein einziges Mal habe ein islamischer Machthaber oder Herrscher sich erdreistet, die gewaltsame Bekehrung der Christen zu veranlassen – und das trotz der gewaltigen Macht der Herrscher und der unbedeutenden Zahl der Christen. Mehr noch: das christliche „Know-kow“ wurde im Staatsdienst verwandt. Und warum dieser offensichtliche Verzicht auf Gewaltanwendung? „Aus Furcht, einen Verstoß gegen diesen Vers (2, 256) zu begehen.“ (T. 30)

Noch ein Beispiel: mit beginnender Kolonialzeit hätten die „christlichen Reiche“ versucht, in der islamischen Welt Fuß zu fassen. Dazu bedienten sie sich der in den islamischen Ländern lebenden kleinen christlichen Gemeinschaften als „trouble maker“, um die pax islamica zu stören. Vor diesem Hintergrund habe ein osmanischer Sultan die Auffassung vertreten, es sei besser, die kleinen christlichen Gemeinschaften gewaltsam zu islamisieren. Doch der Scheich AL-ISLAM habe dagegen ein entschiedenes Veto eingelegt (membantah keras), weil so ein Rechtsgrundsatz der Religion verletzt würde. (Cf. T 30/1)

Nachdem HAMKA auf diese Weise grundsätzlich und anhand geschichtlicher Exempel dargelegt hat, daß im Islam das „Toleranzprinzip“ voll respektiert wird, geht er zum Gegenangriff über. Es seien nämlich die Christen in den islamischen Ländern, die unter dem von Vers 256 gewährten Schutzmantel der Toleranz in manchen Fällen (kadang-kadang) daran gingen, die islamische umma (Gemeinde) zu bedrängen (mendesak ummat Islam). Nimmt man dann noch hinzu, daß der religiöse Geist, das Engagement für die Religion, bei den Muslims selbst zurückgegangen ist, der Toleranzvers jedoch weiter in Kraft bleibt, so wird es verständlich, daß mühelos die Festungen des Islam (benteng-benteng mereka) zum Einsturz gebracht werden. Die Muslims selbst haben von ihrem Glauben her kein Recht, in Sachen Religion Gewalt anzuwenden, während die anderen mit ganzer Kraft und allen Mitteln (dengan segala daya-upaya) an ihrem Abfall vom Islam arbeiten. (Cf. T 31) Deswegen folgt auf den „Toleranzvers“ Gottes Zusicherung (Anfang von 257): „Gott ist der Freund derer, die gläubig sind.“ Wenn nur die Muslime ihren Glauben an Gott und ihr Vertrauen in ihn hegen und pflegen, dann wird Gott selbst zum Führer seiner Gläubigen werden. Der Glaube an den Einen Gott nämlich läßt keinen Platz für ein anderes Licht, d. h. die Verbindung zu Gott ist direkt, er benutzt keine (Ver)mittler, der Zugang zum Lichtstrahl kommt direkt von Gott her. Deshalb heißt es in 257 weiter: „Er bringt sie aus der Finsternis hinaus ins Licht.“

Der Glaube an Gott bewirkt die Öffnung des Verstandes, er führt zu Unterwerfung unter Gottes Gesetz und Regeln. Er befruchtet das Leben der Gemeinde und läßt die islamische Gesellschaft wachsen. Über kurz oder lang wird der Unterschied zwischen Leben im Licht und Leben in der Dunkelheit spürbar. Deshalb ruft HAMKA seinen Glaubensgenossen zu: „Wir selbst können den Unterschied (schon) in der Art und Weise des Gesichts eines Menschen bezeugen, (können) Aktivität, Freude und die Güte der Erleuch-

tung (budi) für ein Land (aufzeigen), in dem der Glaube an Gott die Führung übernommen hat.“ (T 31) Wo Gott aber nicht diese Führung übernimmt, da gilt der Rest von 257: „Die Ungläubigen aber haben die Götzen zu Freunden. Die bringen sie aus dem Licht hinaus in die Finsternis . . . die Ungläubigen werden Insassen des Höllenfeuers sein und (ewig) darin verweilen.“

HAMKA gibt einigen „Götzen“⁴⁵ auch einen Namen: in der Neuzeit sind es z. B. Diktatoren wie HITLER, genannt der „große Führer“ (disebutkan „Führer“, pemimpin besar), der „Duce“, STALIN, MAO ZEDONG. „All diese Diktatoren sind im Grunde ihrer Seele gegen die Religion, wenn auch ihr Mund manchmal laut ‚Allah Subhânahu wa Ta‘âla‘ verkündet.“ (T 34)

HAMKA ist auf diese Weise im Gang seines Kommentars vom Toleranzproblem herkommend, über die Zusicherung der Führerschaft Gottes – damit die Toleranz den Muslimen nicht zum Schaden gereicht – bei den falschen Führern der Neuzeit angelangt, den diktatorischen Götzen. Und drückten die vorhergehenden Bemerkungen unmißverständlich Bitterkeit über das Verhalten der Christen aus – als skrupellose Nutznießer islamischer Geduld und Toleranz – so kommt es an dieser Stelle nun, wo es um die „neuen Götzen“ geht, zu einer überraschenden „ökumenischen Wende“. Unser Autor führt nämlich aus:

Die größten Feinde der Diktatoren und die, die den Diktatoren am verhaßtesten sind, sind die Ulama (islam. Rechtsgelehrten) und die P a s t o r e n (!) (gesperrt von Th. M.) (pendeta-pendeta), die den Mut haben, die Wahrheit aufrechtzuhalten und den Mund aufzumachen. Sie halten nämlich an der von Gott (gegebenen) Führung selbst fest, die (ihnen) in der (jeweiligen) Heiligen Schrift, an die sie glauben, (zuteil wurde). (Sie halten fest) an der Freiheit/Unabhängigkeit der Kanzel (kemerdekaan mimbar), sei es in der Kirche oder in der Moschee. Menschen, die glauben, können ihre Seelen nicht diesen Diktatoren verkaufen, weil sie schon einen festen Halt haben, nämlich Gott. Und Gott ist ein Freund für die, die glauben. (T 34)

Für HAMKA besteht natürlich kein Zweifel darüber, daß der wahre, vollständige Glaube unlösbar mit der islamischen Einheitsvorstellung (tawhîd) verbunden ist. Ferner gilt nach wie vor, was wir zu Beginn dieser Ausführungen gesehen haben: dieser Tawhîd ist in die Seele eines jeden Adamskindes geschrieben und formiert die menschlichen Basiswerte (nilai manusia pada diri seorang anak Adam). (Cf. T 35) Deswegen, so HAMKAS ganze Grundidee, kann ja auch 2, 256, d. h. die Abwesenheit von Zwang in Sachen Religion, eigentlich nur besagen, diese adamitische Grundstruktur (wieder) voll zum Leuchten zu bringen und keine (neuen) Fremdeinflüsse der Seele aufzuzwingen.

Weil andererseits aber zutrifft, was R. PARET in bezug auf 2, 256 bemerkte, nämlich, daß die Deutung dieses Verses als *Toleranzprinzip* längst üblich geworden ist und das Bekenntnis zur religiösen Toleranz in der einen oder anderen Weise wohl aus dem Islam nicht mehr wegzudenken ist (s. o. S. 120f.), hat sich auch HAMKA genötigt gesehen, große Teile seines Kommentars zu 2, 256 der Verteidigung der Toleranz (im Sinne des modernen Verständnisses von „Religionsfreiheit“), d. h. dem Nachweis der Gültigkeit und dem

faktischen Vorkommen dieser Toleranz im Islam, zu widmen. Er geht dabei allerdings „klassisch“-apologetisch vor. Das wird besonders daran deutlich, daß er an dem Recht des Islam, die sogenannte „Schutzfunktion“ ausüben zu dürfen, nicht rüttelt. Ja, er scheint dieses „Recht“ nicht einmal als Problem, im Rahmen einer Toleranzdiskussion, wahrzunehmen. Daß die Schutzrechtsposition wiederum mit dem „Absolutheitsanspruch“ des Eingottglaubens zusammenhängt, steht außer Frage.⁴⁶ Mag von daher, abgesehen von Detailfragen, HAMKAS Apologie grundsätzlich brüchig erscheinen – unser Autor eröffnet am Ende seines Gedankengangs zu 2, 256ff immerhin eine wichtige Perspektive für Gegenwart und Zukunft: der gemeinsame Kampf *aller* Glaubenden gegen die modernen Götzen.

Mit anderen Worten: er *dynamisiert* den Tawhîd, den Eingottglauben. Er verweist nicht nur auf die Ur-Naturhaftigkeit desselben, sondern sieht schließlich in ihm auch den *Imperativ*, Seele und Leib von „Götzendienst“ zu befreien (Tauhid itu . . . malahal terlebih lagi untuk kemerdekaan jiwa raga, T 34; Tauhid ialah untuk membebaskan jiwa manusia dari pada pengaruh t̄agh̄ût itu, T 35), da dieser die ursprünglich reine, monotheistische Seele in ein Stück Vieh verwandelt, das man aufscheuchen und hin und her treiben kann (berganti dengan binatang yang dapat dihalau kehilir-mudik, T 35). Deswegen muß die mimbar, die Kanzel, volle Freiheit und Unabhängigkeit genießen, sei es in der Moschee, sei es in der Kirche.

SUMMARY

The article on Koran 2, 256 and an Indonesian example of Koranic interpretation deals with the problem of tolerance in the view of the islamic religion. The Koranic verse 2, 256: “There is no constraint in matters of religion” serves as background to approach a theme which is once again highly relevant, especially with regard to the so called reislamisation. – But it seems that 2, 256 in reality is much less an appeal to tolerance than an expression of deepest resignation (cf. Is 6,9s; Mt 13,14,15 etc). The famous scholar ZAMAKHSHARÎ († 1144) saw in 2, 256 an appeal to humankind to exercise its freedom of choice. The islamic tradition traces the origin of 2, 256 back to the conflict of parents becoming Muslims while their children remained faithful to judaism. – For the modern muslim-thinker HAMKA (Indonesia) 2, 256 expresses the idea that the human being is naturally inclined to accept the true (monotheistic) religion, so that constraint in this matter is neither necessary nor healthy. Furthermore HAMKA tries to prove that indeed Islam has always been a tolerant religion. The granted minority-status of non-Muslims in islamic countries is for HAMKA not a contradiction to, but a proof of islamic tolerance (especially if compared to the case of Muslims in Spain). Finally, Christians instead of abusing islamic generosity and magnanimity should join into a common fight against the modern “idols”, especially atheistic leaders.

¹ Der volle Wortlaut von Sure 2, 256 lautet: „In der Religion gibt es keinen Zwang . . . Der rechte Weg (des Glaubens) ist (durch die Verkündigung des Islam) klar geworden (so daß er sich) vor der Verirrung (des heidnischen Unglaubens) deutlich abhebt. Wer nun an die Götzen *nicht* glaubt, an Gott aber glaubt, der hält sich (damit) an der festesten Handhabe, bei der es kein Reißen gibt. Und Gott hört und weiß (alles).“ (Wir folgen in Koranübersetzungen: R. PARET, *Der Koran*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979.)

² S. hierzu z. B. CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg im Islam*, in: R. STEINWEG (Redakt.), *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus*, Frankfurt/M. 1980, 13–71; R. PARET, *Toleranz und Intoleranz im Islam*, in: *Saeculum* (21) 1970, 344–365; S. RAEDER, *Toleranz und göttliche Sendung in islamischer und christlicher Sicht*, in: W. HÖPFER (Hrsg.), *Christentum und Islam*, Heft 6: *Toleranz und Absolutheitsanspruch*, Breklum 1975, 6–20; A.-TH. KHOURY, *Toleranz im Islam*, München 1980; ders., *Muslimen und Nicht-Muslimen. Grundlehren des Islam zur Toleranz*, in: *Theologische Quartalschrift* (161) 1981, 201–209; mit Blick auf den Iran, s. u. a. K. GREUSSING (Redakt.), *Religion und Politik im Iran; mardom nameh – Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients* (Hrsg. Berliner Institut. f. vergl. Sozialforschung), Frankfurt/M. 1981.

³ *Toleranz und göttliche Sendung* . . . , 6.

⁴ *Ibid.* 6.

⁵ Cf. M. RODINSON, *Islam und Kapitalismus*, Frankfurt/M. 1971 (Übers. von: *Islam et Capitalisme*, Paris 1966) 242.

⁶ Cf. hierzu CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg* . . . , 31. Weitere Informationen auch in N. LEVTZION, *Conversion to Islam: some notes towards a comparative study*, in: *Etudes Arabes et Islamiques* 3 (1975) 125–129; R. W. BULLIET, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Mass, London 1979.

⁷ CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg* . . . , 31.

⁸ Das steht in Widerspruch zu der Praxis der ersten großen Eroberungsfeldzüge, bei denen christliche und iranische Soldaten höchst willkommen waren und auch ihre Religion nicht ändern mußten; s. J. W. JANDORA, *Developments in islamic warfare: the early conquests*, in: *Studia Islamica* 64 (1986) 101–113, 109.

⁹ Zum Ganzen s. CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg* . . . , 28f; ferner auch: M. FORSTNER, *Der Islam in der westafrikanischen Sahel-Zone. Erscheinungsbild – Geschichte – Wirkung*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 71 (1987) 25–84, 97–120; 25f.

¹⁰ S. auch noch Sure 2, 190/1, 216/7; 8, 45; 9, 29; 61, 4.

¹¹ R. PARET, *Sure 2, 256: lâ ikrâha fi d-dîni. Toleranz oder Resignation?*, in: *Der Islam* 45 (1969) 299/300; s. auch S. RAEDER, *Toleranz und göttliche Sendung* . . . , 8; A.-TH. KHOURY, *Toleranz im Islam*, 31, 116; M. FORSTNER, *Der Islam* . . . , 26.

¹² Cf. auch 8, 39: „Und kämpft gegen sie, bis niemand (mehr) versucht, (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu verführen, und bis nur noch Gott verehrt wird! Wenn sie jedoch (mit ihrem gottlosen Treiben) aufhören (und sich bekehren), so durchschaut Gott wohl, was sie tun.“ – S. auch CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg* . . . , 22: „Das vorrangige Ziel Muhammeds bei der Verkündigung der Aufrufe zum ġihâd war also nicht die Ausbreitung des muslimischen Glaubens, sondern der Schutz der kleinen islamischen Gemeinschaft vor dem Abfall vom Glauben.“ – Zum Zusammenhang zwischen *djihâd* und altarabischem Beuterecht (Razzien etc.) s. *ibid.* 25.

¹³ Gemäß der Grundbedeutung der Wurzel „*djahada*“: sich anstrengen, sich verausgaben, aushalten; s. hierzu auch CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg* . . . , 23/24.

¹⁴ M. a. W. jede Art von Mobilisierung kann mit dem Begriff „*djihâd*“ belegt werden (s. A. ABDEL-MALEK, A.-A. BELAL, H. HANAFI, [Hrsg.], *Renaissance du monde arabe. Colloque interarabe de Louvain*, Gembloux, Algier 1972). Cf. z. B. auch Art. 12, 3 der *Universalen*

Deklaration der Menschenrechte im Islam, proklamiert am 19. Sept. 1981 zu Paris im Palast der UNESCO durch den Europäisch-Islamischen Rat (Conseil Islamique pour l'Europe), einer Privatorganisation mit Beobachterstatus bei der O. C. I. Dort wird unter der Überschrift: das Recht auf Gedanken-, Glaubens- und Redefreiheit erklärt: „Jedes Individuum hat das Recht und die Pflicht zu erklären, daß es Ungerechtigkeit verweigert und verabscheut, genauso wie es Recht und Pflicht hat, Ungerechtigkeit zu bekämpfen, ohne Rücksicht darauf, ob es eine Macht, die ihre Autorität mißbraucht, eine Regierung, die ungerecht handelt, oder ein System, das sich als tyrannisch offenbart, herausfordert. Darin beruht die beste Form des ‚Kampfes‘ (d̲jihād): ‚Man frage den Propheten: ‚Was ist der beste d̲jihād?‘ – ‚(Er besteht darin)‘, antwortete dieser, ‚die Wahrheit im Angesicht eines ungerechten Fürsten zu proklamieren.“ (Dt. v. Th. M.) Der vollständige Text der *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme en Islam* ist zugänglich in: *Islamochristiana* 9 (1983) 121–140. (Dt. in: MARTIN FORSTNER, *Allgemeine islamische Menschenrechtserklärung*, CIBEDO-Dokumentation Nr. 15/16, Frankfurt 1982.) – Wegen der Weitmaschigkeit des Begriffs „d̲jihād“ als Kampf/Anstrengung kann aber „en passant“ auch jede Art von blutiger Auseinandersetzung (Guerillatum, Terrorismus, Geiselnahme mit blutigem Ausgang etc.) bis hin zum Befreiungskrieg in Afghanistan unter diesen Begriff fallen. – Speziell für Afghanistan s. die Schlußresolution der Empfehlung des Kolloquiums von Kuwait über Menschenrechte (9.–14. Dez. 1980), Art 49 c, in: R. CASPAR, *Les déclarations des droits de l'homme en Islam depuis dix ans*, in: *Islamochristiana* 9 (1983) 59–102, 91. – Zur d̲jihād und Iran s. neben K. GEUSSING, (Redakt.), *Religion und Politik im Iran* . . . , (Anm. 2) auch CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg* . . . , 48ff.

¹⁵ S. dazu, auch in bezug auf die Frage, wieweit dies mit dem Islam qua Monotheismus, d. h. als einzigem Wahrheitsbesitzer, zusammenhängt u. a.: TH. MOOREN, *Beobachtungen zum Islam in Indonesien*, 44–46, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 66 (1982) 35–47; 44–46; ders., *Abstammung und Heiliges Buch. Zur Frage der semantischen Bedeutsamkeit anthropologischer Strukturen im Alten vorderen Orient im Hinblick auf den koranischen Monotheismus*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 65 (1981) 14–39; 38f; ders., *Der Islam in theologischer, anthropologischer und philosophischer Sicht*, in: *Franziskanische Studien* 68 (1986) 295–319; 312/3, 315, 318 (bes. Anm. 62 u. 88); es sei allerdings erwähnt, daß der d̲jihād nicht zu den offiziellen „5 Säulen“ des Islam gehört (nämlich: Glaubensbekenntnis, Beten, Fasten, Almosengeben, Pilgerfahrt). Er wird jedoch zuweilen in den Aussprüchen der Tradition (ḥadīth, pl. aḥādīth) unter die verdienstvollsten und wichtigsten „Werke“ des Muslims gerechnet, z. B.: *Bukhārī* 2, 18; 49, 2; *Muslim* 1, 34 (an zweiter Stelle hinter Glauben an Gott, bzw. an Gott und seinen Propheten); *Bukhārī* 9, 5; *Muslim* 1, 34 (an dritter Stelle hinter Beten zur festgesetzten Zeit und Elternliebe); und auf ABŪ BAKR geht das Prophetenwort zurück: „Eine Pilgerfahrt, für den, der sie noch nicht unternommen hat, ist wichtiger als 40mal Kriegführen (ghazwa); doch einmal in den Krieg ziehen, wenn man die Pilgerfahrt schon unternommen hat, ist wichtiger als 40 Pilgerfahrten.“ Ferner soll ʿALI gesagt haben: „Wahrlich, der Heilige Krieg ist eines von den Toren zum Paradies; Gott hat es für Seine besonderen Vertrauten geöffnet. Er ist das Kleid der Frömmigkeit, die sichere Rüstung Gottes und Sein fester Schild. Wer ihn läßt und sich von ihm abwendet, dem legt Gott das Gewand der Erniedrigung und den Mantel des Unheils an. Ihm werden Erbärmlichkeit und Niedertracht vorgeworfen, und sein Herz wird versiegelt.“ – Es gibt aber auch d̲jihād-freie Antworten auf die Frage nach dem besten Muslim. So soll der Prophet, ʿUthmān zufolge, gesagt haben: „Der beste unter euch ist der, der den Koran studiert und ihn lehrt.“ Die Frage nach dem besten muslimischen „Werk“ hat der Prophet, ʿABDALLĀH IBN ʿUMAR zufolge, so beantwortet: „Du gibst den Armen Speise und richtest den Friedensgruß an die, die du schon kennst sowie an die,

die du noch nicht kennst.“ (Bukhârî 2, 6; Muslim 1, 14.) Und Abû Mûsâ berichtet des Propheten Antwort auf die Frage nach dem erlesensten Muslim: „Es ist der, der die Gläubigen in Bereich von Zunge und Hand von Gewalttat freihält.“ (Bukhârî 2, 5; Muslim 1, 14.) – Alle Belege zu den genannten Traditionen – mit Ausnahme des ^cAli-Wortes – bei T. M. HASBI ASH-SHIDDIQY, 2002 *Mutiara Hadis*, Bd. I, Jakarta ⁵1978, der Reihenfolge nach: 227/228, 232, 152. Das ^cAlî zugeschriebene Wort s. in: H.-J. KORNRUMPF, *Untersuchungen zum Bild ^cAlîs und des frühen Islams bei den Schiiten (nach dem Nahġ al-Balāġa des Sarif ar-Radî)*, in: *Der Islam* 45 (1969) 1–63, 262–298; 53. – Schließlich soll der Kalif ^cUMAR II (717–720) den *djihad* prinzipiell abgelehnt haben, da er nicht für Gott, sondern hauptsächlich um der Beute willen geführt werde (cf. CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg* . . . , 25).

¹⁶ Cf. R. PARET, *Sure 2, 256: lâ ikrâha* . . . (Anm. 11), 300; cf. auch: ders., *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971, 54/55.

¹⁷ R. PARET, *Sure 2, 256: lâ ikrâha* . . . , 299.

¹⁸ *Ibid.*, 299.

¹⁹ Aus dem Kommentar: *Al-Kashshâf* . . . (Der Entschleierer der Wirklichkeiten der Geheimnisse der Offenbarung), zitiert nach: H. GÄTJE, *The Qur^ʿân and its Exegesis. Selected texts with classical and modern Muslim interpretations*, London 1976 (Übers. v. *Koran und Koranexegese*, Zürich 1971), 215; im folgenden abgekürzt: *The Qur^ʿân*.

²⁰ *The Qur^ʿân*, 215.

²¹ *Sure 2, 256: lâ ikrâha* . . . , 300.

²² ZAMAKHSHARÎ verweist hier auf ein starkes Seil, mit dem man vor Antritt einer Reise die Ladung fest vertäut. Und er läßt es sich nicht entgehen, in seiner mu^ctazilitischen Interpretationsmanier (zur Theologenschule der Mu^ctaziliten s. u. a. TH. MOOREN, *Mythos, Monotheismus und Spekulation. Zur Rolle der Vernunft angesichts göttlicher Macht unter besonderer Berücksichtigung des Islam*, 193ff, in: *Theologie und Philosophie* 57 [1982] 178–201) hinzuzufügen: „Hier wird das durch Einblick und Deduktion erhaltene Wissen (des Glaubens) mit etwas wirklich Konkretem in Vergleich gesetzt, so daß derjenige, der es hört, es so wahrnimmt, als ob er es direkt sähe. So werden seine Überzeugung und seine das Wissen betreffende Sicherheit unverrückbar gemacht.“ (*The Qur^ʿân*, 215.) Erst jetzt fügt ZAMAKHSHARÎ Erläuterungen allgemeinerer Art an, daß nämlich einige den Vers für ein Verbot von Zwang, andere jedoch durch *Sure* 9, 73 für „abrogiert“ halten, wenn es dort heißt: „Prophet! Führe Krieg gegen die Ungläubigen und Heuchler . . . und sei hart gegen sie! Die Hölle wird sie dereinst aufnehmen, – ein schlimmes Ende!“ Wieder andere seien der Meinung, das Verbot der Anwendung von Zwang gelte nur in bezug auf Schriftbesitzer. (Cf. *ibid.*, 215/216.)

²³ R. PARET, *Sure 2, 256: lâ ikrâha* . . . , 300.

²⁴ *Ibid.* 300.

²⁵ S. die kritischen Äußerungen des türkischen Rechtsprofessors Dr. Mümtaz Soysal auf dem Kolloquium von Kuwait über die Menschenrechte. Dez. 1980, wo er u. a. feststellte: „Schlimmer noch als das Fehlen von Toleranz ist die Tendenz, das Konzept des islamischen Staates zugunsten persönlicher Obsessionen politischer Macht zu mißbrauchen.“ (In: R. CASPAR, *Les déclarations des droits* . . . [= Anm. 14], 71 [dt. v. Th. M.])

²⁶ S. z. B. wiederum die *Universale Deklaration der Menschenrechte im Islam* (= Anm. 14). Dort wird Art. 10,1 der religiöse Status der Minoritäten ausdrücklich mit Blick auf *Sure* 2, 256 geregelt. – Von Saudi-Arabien weiß man jedoch, daß es das Recht auf Religionsfreiheit, bzw. Religionswechsel, nur so versteht, daß Nicht-Muslime Muslime werden können (s. dazu R. CASPAR, *Les déclarations des droits* . . . , 62 [dort bes. Anm. 8]; s. auch A.-TH. KHOURY, *Toleranz im Islam* [= Anm. 2], 110/111, 143, 146; M. FORSTNER, *Der Islam* . . . [= Anm. 9], 26.) – Konkrete Daten zum Thema Religionsfreiheit und Toleranz

im Islam s. z. B. auch in den Beiträgen zum 2. interfranziskanischen Islamkongreß in Granada (Spanien), 6.–12. Juli 1986 unter dem Thema *Die Franziskaner unter den Muslimen*, in: Franziskanische Studien 68 (1986) Heft 4; dort auch: TH. MOOREN, *La présence des Frères Mineurs Capucins parmi les Musulmans*, 332–370. – Wie sehr das Problem *djihad* und Toleranz, d. h. eine Neuinterpretation des „heiligen Krieges“ (im „pazifistischen“ oder [blutig-]militanten Sinn) und die Höhe der Toleranzschwelle immer auch in Zusammenhang mit den ökonomisch-politischen Problemen der jeweiligen muslimischen Gesellschaft zu sehen sind, geht z. B. auch klar aus G. KEPELS Studie zu den fundamentalistischen Bewegungen im modernen Ägypten hervor: *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris 1984.

²⁷ Zugänglich in: R. ITALIAANDER (Hrsg.), *Die Herausforderung des Islam*, Göttingen, Berlin, Frankfurt/M. 1965, 146–168.

²⁸ In: R. ITALIAANDER, *Indonesiens verantwortete Gesellschaft*, Erlangen 1976, 122–146 (dort auch Daten zu HAMKAS Lebenslauf, 348).

²⁹ *Ibid.*, 131. S. dazu auch TH. MOOREN, *Beobachtungen zum Islam in Indonesien* (= Anm. 15), 45/46. Zum Verhältnis Islam und Staat im modernen muslimischen Denken überhaupt s. auch u. a.: KH. S. AL-HUSRY, *Three Reformers. A Study in Modern Arab Political Thought*, Beirut 1966; H. SROUR, *Die Staats- und Gesellschaftstheorie bei Sayyid Ġamāladdīn „Al Afghāni“ als Beitrag zur Reform der islamischen Gesellschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Freiburg 1977. – Allgemein noch zum Islam in Indonesien der gute Überblick bei F. M. PAREJA u. a., *Islamologie*, Beirut 1957–1963, 273–291; speziell zum Verhältnis Islam – Christentum: W. WAWER, *Muslimen und Christen in der Republik Indonesien*, Wiesbaden 1974.

³⁰ Im folgenden abgekürzt „T“. Der Sure 2, 256 betreffende Kommentar befindet sich auf S. 26ff. – Die Schreibweise des Indonesischen wurde aktualisiert.

³¹ S. Sure 30, 30: „Richte nur dein Antlitz auf die (einzig wahre) Religion! . . . Das . . . ist die natürliche Art [fiṭra], in der Gott die Menschen erschaffen hat. Die Art und Weise, in der Gott (die Menschen) geschaffen hat, kann . . . man nicht abändern . . . Das ist die richtige Religion. Aber die meisten Menschen wissen nicht Bescheid.“ Zur fiṭra und der damit zusammenhängenden Theologie s. auch TH. MOOREN, *Der Islam in theologischer . . . Sicht* (= Anm. 15), 300f; ders., *Islam und Christentum im Horizont der anthropologischen Wirklichkeit*, 28/29, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 64 (1980) 10–32.

³² S. auch die Bemerkung des Theologen/Philosophen GHAZZĀLĪ: „Jedes Kind wird in normalem Zustand geboren, von Natur aus gesund; nur seine Eltern machen aus ihm einen Juden, einen Christen oder einen Parsen; d. h., daß die schlechten Neigungen durch Gewohnheit und Erziehung erworben werden“ (Iḥyāʾ III, 56, 12ff; zit nach A. J. WENSINCK, *La pensée de Ghazzālī*, Paris 1940, 44/45). S. auch TH. MOOREN, *Islam und Christentum . . .* 28/29.

³³ S. hierzu TH. MOOREN, *Islam und Christentum . . .* 28.

³⁴ Zu „at-tāghūt“ in der Bedeutung von „Götze“ s. R. PARET, *Der Koran. Kommentar . . .*, 55; anders J. CHELHOD, für den der Ausdruck auf das ungeschriebene, vorislamische Traditionsrecht verweist, in: *La place de la coutume dans le FIQH primitif et sa permanence dans les sociétés Arabes à tradition orale*, 20, 22/23, in: *Studia Islamica* 64 (1986) 19–37. – Bei HAMKA jedenfalls steht der Terminus eindeutig für „Götze“.

³⁵ Nach ZAMAKHSHARĪ (s. *The Qurʾān*, 216) soll der Vater, in diesem Fall zweier Söhne, ausgerufen haben: „O Prophet, soll ein Teil von mir zur Hölle fahren, während ich [ruhig dabeistehe und] zusehe?“

³⁶ Zur Frage der Beziehungen MUHAMMADS mit den Juden von Medina s. auch W. M. WATT, *Mahomet à Médine*, Paris 1959 (franz. Übers. v. *Muhammad at Medina*, Oxford 1956), 231–265. Zum Fall der an-Nadhîr *ibid.* 254ff. WATT bemerkt u. a.: «. . . le clan juif

(der Nadhîr) devait sous peine de mort quitter Médine dans un délai de dix jours; . . . Un tel ultimatum paraît disproportionné par rapport à l'offense commise ou plutôt hors de proportion avec les présomptions très vagues qu'on avait au sujet d'une trahison préméditée. Cependant les présomptions pouvaient ne pas être aussi vagues qu'elles le paraissent à première vue pour un Occidental de nos jours . . . Mahomet savait très bien, que, s'il laissait se présenter la moindre occasion propice, ses adversaires le tueraient.» (255f).

³⁷ Im Vorbeigehen läßt es sich HAMKA übrigens nicht nehmen, noch ein „christliches Werk“ über die arabische Geschichte, aus der Feder von Prof. PH. HITTİ, zu erwähnen, in dem dieser zugibt, 2, 256 sollte die Richtschnur für das Verhalten jeder Religion sein. (Cf. T 28)

³⁸ Cf. zur Stellung MUHAMMADS in Mekka auch: W. M. WATT, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953. S. auch später den Kampf ^cALİS, des Hāshimiten mit dem Umayyaden MU^cĀWYYA, Statthalter in Syrien. (Beide Geschlechter sind durch den gemeinsamen Ahnen ^cABD MANĀF miteinander verwandt.) Auf eine Kriegsdrohung MU^cĀWYYAS hin entgegnete ^cALİ: „Ich bin Abū Ḥasan und habe deinen Großvater (^cUtba b. Rabī^ca), deinen Onkel (al-Walid b. ^cUtba) und deinen Bruder (Hanzala b. Abī Sufān) am Tage von Badr niedergeschmettert. Jenes Schwert ist noch bei mir, und mit dem gleichen Herzen begegne ich meinem Feind! . . .“ (Zitiert nach: H.-J. KORNUMPF, *Untersuchungen zum Bild ^cAlīs* . . . (= Anm. 15), 18.

³⁹ Was HAMKA hier als wissenschaftlich gesicherte Erkenntnis (keinsyafan ilmiyah) ausgibt, geht im Grunde auf das „Götzenbuch“ des IBN AL-KALBĪ († um 821) zurück. Dort wird die These einer abrahamitisch-ismaelitischen Urreligion für die Araber aufgestellt. Diese Urreligion degradiert progressiv, u. a. über den Weg des Vergessens, hin zum Götzendienst, wobei aber ein „heiliger Rest“, den Lehren Abrahams und Ismaels treu, überlebt. (Cf. Sure 2, 125, 127, 218; 14, 35–41.) S. hierzu TH. MOOREN, *Le Kitāb al-Aḡnām de Ibn al-Kalbī. Essai d'une traduction partielle*, Koblenz 1979, 6/7. Zur Diskussion der Beziehungen Araber – Abraham/Ismael s. auch ders., *Der Islam in theologischer . . . Sicht* (= Anm. 15), 304–308.

⁴⁰ Angeblich der Inspirator der Grabenschlacht, d. h. von „Schützengräben“, mit denen sich die Muslime im Jahre 627 in Medina gegen die Mekkaner und ihre Verbündeten verteidigten; s. W. M. WATT, *Mahomet à Médine*, 51ff.

⁴¹ Daß das Junktim zwischen Religionszugehörigkeit und Posten im Staatsdienst eigentlich nicht im Sinne von 2, 256 ist, wenn man diesen Vers als Toleranzprinzip versteht, scheint HAMKA entgangen zu sein!

⁴² Zu HAMKAS Argumentation in bezug auf die Minoritäten wäre natürlich grundsätzlich zu sagen, daß ein Schutzbefohlener von Religions wegen (^{dh}immi) zwar beschützt, aber kein vollwertiges Mitglied des Gemeinwesens ist. – Immerhin, er *lebt* (oder überlebt) *als* Nicht-Muslim, was man umgekehrt von den Muslims nach vollbrachter Reconquista in Spanien *nicht* sagen kann. S. auch die Bemerkung CHR. RAJEWSKYS: „Die religiöse Toleranz des Islam gegenüber Christen und Juden hat die Toleranz des christlichen Westens gegenüber Andersgläubigen stets übertroffen. Für die christlichen und jüdischen Bewohner der islamischen Länder gab es jedoch, da sie nicht vollwertige Mitglieder des islamischen Staates waren, keine Gleichheit vor dem Gesetz, faktisch also keine Teilhabe am gemeinschaftlichen und politischen Leben zu denselben Bedingungen, wie sie für die Muslims galten“ (*Der gerechte Krieg* . . . [Anm. 2] 37). – Zu Spanien und Islam s. u. a.: F. M. PAREJA u. a., *Islamologie*, 149–170 (mit ausführlicher Literaturangabe); F. GABRIELI, *Islam in the Mediterranean World*, in: J. SCHACHT, C. E. BOSWORTH (Hrsg.), *The Legacy of Islam*, Oxford ²1974, 63–104; R. W. SOUTHERN, *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1981 (dt. Übers. v. *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge 1962), bes. 20–24. R. W. SOUTHERN bemerkt dort

u. a.: „Gemäß der Lehre des Koran erhielten sie (die Christen) Schutz unter der Bedingung, daß sie Tribut zahlten. Sie hatten ihre eigenen Bischöfe, Priester, Kirchen und Klöster, und viele von ihnen besetzten verantwortliche Positionen im Dienste der Emire von Córdoba. So weit, so gut. Aber es war auch vorgeschrieben, daß die Christen zwar toleriert und geschützt würden, daß sie aber dennoch zu ‚erniedrigen‘ seien. Im wesentlichen bedeutete das: keine Öffentlichkeit des Gottesdienstes, kein Glockengeläute, keine Prozessionen und selbstverständlich keine Lästerung des Propheten oder des Buches des Islam“ (21). – Daß die Härte der Reconquista einschließlich der dahinter stehenden Theologie und Ideologie in gewissem Sinn eine Seitenverkehrung der Einstellung der ehemaligen muslimischen Herren war, ist schon lange vermutet worden. So schreibt F. GABRIEL: „The central position which faith has in the soul of the Spaniard, individually and socially considered, is only comparable with that of Islam in the Muslim individual and his society; and from this central position arise analogous consequences for both of these religious confessions“ (*Islam in the Mediterranean World*, 90). (Cf. auch A. CASTRO, *The Structure of Spanish History*, Princeton 1954, 128.) Kritisch dazu jedoch J. AGUADÉ, der den orthodox-monolithischen Eindruck, den der andalusische Islam macht, nicht auf die „position which faith has in the soul of the Spaniard“, bzw. die Volksseele der Berber, zurückführt, sondern auf die Tatsache, daß „hätetische“, bzw. abweichende, potentiell subversive Ideen überhaupt im relativ überschaubaren Machtbereich Spaniens (verglichen mit dem Iran oder Nordafrika!) schnell von den jeweils offiziellen Machthabern (oder gar von Christen im Norden der Halbinsel!) haben unterdrückt werden können. Das Scheitern der „Abweichler“ bedeutet „primarily that the central power was stronger“ – was sicherlich später auch für das „christliche Spanien“ zu bedenken ist. (S. J. AGUADÉ, *Some remarks about sectarian movements in al-Andalus*, in: *Studia Islamica*, 64 (1986) 53–77 (Zitat: *ibid.* 63). – Es sei schließlich erwähnt, daß die Übergabebedingungen nach dem Fall Granadas im Jahre 1492 ein Musterbeispiel von Toleranz waren: kein Muslim wurde gezwungen, Christ zu werden; Steuernachlaß für eine gewisse Zeit von Jahren; die Christen verpflichteten sich, die Häuser der Muslims in Frieden zu lassen und keine Moschee zu betreten; Muslimen wurde das Recht auf freie Zirkulation zugesichert; sie sollten auch nicht gezwungen werden, Kennzeichnungen zu tragen, wie die Juden und Sklaven; weder der Muezzin, noch Gebet und Fasten sollten gestört werden; über die musulmanische Religion zu spotten, sollte unter Strafe gestellt werden. (Cf. hierzu CARRA DE VAUX, *Les penseurs de l'Islam*, Bd. I, Paris 1921, 170/1.) Die guten Vorsätze blieben jedoch Papier: «Cette capitulation de Granade est un modèle de modération et de libéralisme, et un des plus beaux documents de l'histoire des conquêtes. On sait comment elle fut suivie, au bout de peu d'années, d'une vague de fanatisme, où ne furent plus respectées ni la foi ni l'œuvre intellectuelle de l'Islam» (172). – Die letzten, die den Reconquistageist der Intoleranz auf spanischem Boden (wir beziehen Südamerika hier nicht ein) noch zu spüren bekommen sollten – selbst wenn wir mit AGUADÉ diese Intoleranz nicht ethnisch, sondern mit der Allmacht einer Zentralgewalt erklären wollten (von den theologischen Faktoren einmal abgesehen) – waren die Zigeuner. Unter PHILIPP III. erklärte einer ihrer Hauptfeinde, der gelehrte Doktor und Theologieprofessor an der Universität Toledo, SANCHO DE MONCADA, in einer gegen die Zigeuner gerichteten Streitschrift: „Sie verdienen alle getötet zu werden, erstens, weil sie Spione und Verräter und zweitens, weil sie unnütze Herumtreiber im Lande sind, und drittens, weil sie Diebe, Zauberer und Ketzer sind, die nach dem spanischen Gesetz nicht leben dürfen.“ Ebenso war eine Verordnung erlassen worden, die die Zigeuner zwingen sollte, „die christliche Religion sichtbar (zu) bekennen“. (Beide Zitate in: J. S. HOHMANN (Hrsg.), *Zehn in der Nacht sind neun. Geschichte und Geschichten der Zigeuner*, Darmstadt, Neuwied 1982, 42.

⁴³ Gemeint sind wohl Judentum und Christentum.

⁴⁴ S. o. 2. Zum ökonomischen Hintergrund dieser Strategie (Möglichkeit der Versklavung der Bevölkerung, Besteuerungspolitik etc.) s. auch CHR. RAJEWSKY: „Da die dhimmis . . . höhere Abgaben zahlen mußten als die Muslims, denen nur die geringe Almosensteuer auferlegt war, bestand auf seiten des islamischen Staatswesens kein Interesse an einem Glaubenswechsel der Bevölkerung der eroberten Gebiete, ja Massenübertritte zum Islam konnten wegen der damit verbundenen finanziellen Einbußen durchaus als bedrohlich empfunden werden und wurden häufig sogar verboten . . . Die finanziellen Leistungen der nicht zum Islam übergetretenen Bevölkerung der eroberten Gebiete haben jahrhundertlang ein wesentliches Motiv für immer neue Eroberungszüge geliefert.“ (*Der gerechte Krieg* . . . , 29). Auf dieser Linie liegt dann auch die Politik ^cUMARS II., die bestimmte, daß zum Islam übergetretene Grundbesitzer dennoch ihr Gut an die Dorfgemeinde abtreten müßten, von der sie es dann erneut pachten konnten, oder auch die Tatsache, daß die ^cAbbasiden (749–1258) im Irak und Iran trotz Übertritt zum Islam die Konvertiten nach wie vor die Kopfsteuer zahlen ließen. (S. 32; s. auch J. AGUADÉ, *Some remarks* . . . , 72.) Die steuerliche Gleichstellung mit den „Alt-Muslimen“ war eine Sache von Jahrhunderten. (Cf. CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg* . . . , 29.)

Was die Anweisung, dem Krieg das Bekehrungsultimatum vorzuschicken, überhaupt angeht, so ist sie nicht immer befolgt worden. MEHMED II. beim Sturm auf Konstantinopel im Jahre 1453 hat es unterlassen. Andererseits hat noch gegen Ende des 19. Jahrhunderts, ganz im Sinne der Rechtsauffassung, die hinter dem Ultimatum steht, der sudaneseische Kalif ABDULLÄHI, Königin VIKTORIA von England und den türkischen Sultan (!) aufgefordert, den Islam anzunehmen. (Cf. CHR. RAJEWSKY, *Der gerechte Krieg* . . . , 24.) – Ferner wird man unwillkürlich bei dem hier zur Debatte stehenden Drei-Punkte-Ultimatum an das seit 1513, im Anschluß an die Gesetze von Burgos, legalisierte „Requerimento“ der spanischen Konquistadoren in Südamerika erinnert. Die „Heiden“ mußten, in Lokalsprache, zur friedlichen Unterwerfung unter die spanische Krone und Annahme des Christentums bewegt werden. Kamen sie dieser Aufforderung, ohne Widerstand zu leisten, nach, wurden sie zu Vasallen der Krone erklärt und in das Kolonialsystem eingereiht, andernfalls konnten sie in einem auf Grund des „requerimentos“ nun gerecht gewordenen Krieg getötet und versklavt werden. (S. hierzu u. a.: A. ARMANI, *Città di Dio e Città del Sole. Lo „stato“ gesuita dei Guarani [1609–1768]*, Rom 1977, 30/1.)

⁴⁵ „tāghūt“; s. Anm. 34.

⁴⁶ Zu diesem Problem, das auch christlicherseits ein reelles ist, s. u. a. P.-W. SCHEELE, *Universaler Geltungsanspruch des Christentums*, 191–231, in: A. PAUS (Hrsg.), *Jesus Christus und die Religionen*, Graz, Wien, Köln, Kevelaer 1980; mit Blick auf den Islam dort bes. 200/201; S. RAEDER, *Toleranz und göttliche Sendung* . . . (= Anm. 2); TH. MOOREN, *Macht und Abstraktion. Sprache und Wahrnehmung vor dem Hintergrund radikal-monotheistischer Theologie*, in: *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 235–248; 243–248; ders.: *Der Islam in theologischer . . . Sicht* (= Anm. 15), 312–319 sowie die Arbeiten *Beobachtungen* . . . , 44–46 und *Abstammung* . . . , 28–36. – Und schließlich noch einmal HAMKA in dem schon erwähnten Beitrag *Das Verhältnis zwischen Religion und Staat im Islam* (s. Anm. 28): „Das ist der Geist des Korans: Wenn nämlich die Macht in unserer Hand ist, haben wir die Pflicht, andere Menschen zu verteidigen. Aber wenn wir keine Macht besitzen, wird mit Sicherheit unsere Moschee ohnehin an letzter Stelle plaziert, wenn sie überhaupt eine Stelle bekommt.“ (142)